Supplément à la « Vie Spirituelle »

Novembre 1924

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La Contemplation et l'amour unitif dans l'état mystique

Deux éléments, très étroitement unis, produisent l'état mystique, un élément intellectuel et un élément affectif : dans l'âme pleinement fidèle, l'Esprit-Saint agit et sur l'esprit en lui communiquant des lumières supérieures et sur la volonté dans laquelle il met un amour pur et parfait. De ces deux éléments le second semble bien être le plus important : la charité n'est-elle pas la plus grande des vertus? Et ces lumières éminentes de foi qui sont communiquées à l'âme fidèle et lui donnent de Dieu une idée plus haute que celle qu'elle obtient en raisonnant, n'ont-elles pas pour but de rehausser son amour? Du reste celui à qui sont accordées les grâces mystiques, ordinairement se rend bien mieux compte de l'amour que des lumières qu'il reçoit, d'autant plus, comme le note si justement saint François de Sales, que « maintes fois la connaissance ayant produit l'amour sacré, l'amour ne s'arrêtant pas dans les bornes de la connaissance, qui est dans l'entendement, passe outre et s'avance bien fort au-delà d'icelle, si (bien) qu'en cette vie mortelle nous pouvons avoir plus d'amour que de connaissance » (*Amour de Dieu*, VI, 4).

Il semblerait donc que l'état mystique aurait dû être caractérisé par l'amour, et que, pour le désigner, le terme

d'union amoureuse aurait dû être choisi de préférence à tout autre. Or, tout au contraire, la faveur qui sert à désigner l'état mystique c'est celle de la contemplation, c'est-à-dire de l'illumination de l'intelligence, qui, saisissant mieux les grandeurs divines, cesse de faire des raisonnements et reste comme en suspens admirant la beauté et la bonté de son Dieu.

Certes, les mystiques ont grand soin de noter que la contemplation ne va pas sans l'amour; comme le dit si bien saint Thomas, elle découle de l'amour et elle tend à l'amour (IIª IIæ, q. 180, a. 1, c). Généralement, quand ils donnent les descriptions des états mystiques, ils insistent sur l'amour plus que sur le repos de l'esprit et l'arrêt de l'intelligence; ils font comprendre que la volonté tient le premier rôle. « C'est une chose incompréhensible au vulgaire que cette intimité, cette union produite par l'amour divin », dit Denys le Mystique; et, voulant montrer à son disciple comment il doit « s'exercer aux contemplations mystiques », il lui recommande de se livrer entièrement à l'amour : « Laissant de côté les sens et toutes les opérations de l'entendement, va t'unir, aussi intimement qu'il est possible, à Celui qui est au-dessus de toute essence et de toute notion » (*Théol. myst.*, l. I). Saint Ambroise, saint Grégoire, saint Bernard, parlent du baiser de l'Époux; sainte Thérèse, de l'oraison des goûts divins, c'est-à-dire de l'oraison où l'âme ressent les joies de l'amour infus. Les maîtres aiment à appliquer à l'état mystique ces belles paroles : *Mihi adhaerere Deo bonum est*; ils répètent à l'envi les paroles de Denys : « *patiens divina* : éprouvant des choses divines », paroles qui, comme saint Thomas l'explique à maintes reprises (Iª IIæ, q. 22, a. 3, ad 1; *De Verit.*, q. 26, a. 3, ad 18; *De div. nom.*, II, 4; III Sent., d. 15, q. 2, a. 1), signifient que l'âme ressent un amour tout divin, qui l'unit étroitement à son Bien-Aimé.

Pourquoi donc, si l'oraison mystique est essentiellement une oraison d'amour passif, est-elle appelée plus souvent

oraison contemplative qu'oraison d'union amoureuse?

Il nous semble que pour répondre à cette question il faut remonter jusqu'aux origines de la théologie mystique, jusqu'aux Pères grecs, qui furent les premiers à en exposer les principes et à en établir la terminologie. Les Pères grecs étaient tout imprégnés de la philosophie qui s'enseignait de leur temps; dans leurs écrits ils ne pouvaient pas faire abstraction de la culture qu'ils avaient reçue; ils ne pouvaient pas ne pas recourir aux doctrines des grands philosophes dans ce qu'elles avaient de juste et de beau. Clément d'Alexandrie, dès le début des *Stromates*, revendique hautement le droit, que certains chrétiens lui déniaient, de faire appel à la philosophie grecque, et dans cet ouvrage, en effet, s'il est fait sans cesse mention de la Sainte Écriture, les auteurs païens sont aussi très souvent cités.

Or les philosophes grecs étaient d'accord pour montrer la contemplation de la vérité comme le sommet de la sagesse, comme le but auquel il faut tendre, le terme des efforts du sage, le bonheur suprême auquel il doit aspirer.

Ainsi Platon dans le *Banquet* montre le sage s'élevant par degré jusqu'à « l'océan de la beauté ». Il va de la beauté d'un corps à la beauté du corps, de la beauté du corps à la beauté des âmes, des occupations et des lois; de là à la beauté des sciences. Après avoir parcouru tous les degrés du beau, parvenu au terme de l'initiation, il apercevra tout à coup une lumière merveilleuse... beauté éternelle, incréée et impérissable, exempte d'accroissement et de diminution... beauté qui est éternellement et absolument par elle-même et en elle-même, et de laquelle participent toutes les autres beautés (Cf. *Phèdre*, 3e discours). Aristote enseigne que la contemplation de Dieu est l'acte le plus élevé de la plus parfaite des facultés, portant sur le plus haut objet; elle est donc, il le redit souvent, de beaucoup supérieure à l'action (*Métaphys.*, l. I, 2; VI, 1, etc.). « La contemplation est la jouissance suprême et le souve-

rain bonheur » (*Ibid.*, XII, 7). Les sciences spéculatives sont ainsi supérieures aux autres (VI, 1). Le bonheur est une manière d'agir toujours conforme à ce qu'il y a en l'homme de plus parfait. Or ce qu'il y a en l'homme de plus parfait est la contemplation. « Le sage, même dans l'isolement le plus absolu, peut encore se livrer à la contemplation, et il le peut d'autant plus qu'il a plus de sagesse... La vie contemplative seule semble pouvoir nous charmer par elle-même » (*Morale*, X, 7).

Un autre principe de la philosophie antique était que l'homme devait tendre à ressembler à Dieu et à s'unir à lui : « Il est impossible, enseigne Platon (*Théétète*, 176 A) que tout mal disparaisse de ce monde... Cela montre quel effort s'impose : d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite. S'évader, c'est s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit. » « Les dieux sont attentifs aux intérêts de celui qui travaille à devenir juste et à parvenir par la pratique de la vertu à la plus parfaite ressemblance que l'homme puisse avoir avec la divinité » (*Rép.*, X. — Cf. *Phédon*, 64; *République*, VI, 500, 504; les *Lois*, IV, 716). Plotin, qui fait profession de suivre Platon et Aristote, insiste plus encore que ces grands philosophes sur la contemplation, sur l'assimilation à Dieu, sur l'union avec Dieu. D'après lui, l'âme dans la contemplation « connaît Dieu parce qu'elle est avec lui; elle est unité parce qu'elle ne fait qu'un avec lui. C'est moins une vision qu'une union, une union dans la lumière, le contact de deux êtres transparents, deux flammes en une même clarté » (*Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* par le R. P. Arnou, p. 244. Paris, 1921).

Pour arriver à la contemplation, à l'assimilation à Dieu, la purification, la καθάρσις, était nécessaire. Déjà les Pythagoriciens avaient insisté sur le devoir de la purification; mais avant Socrate, cette purification était conçue d'une façon confuse et plutôt grossière; c'était une purification

extérieure et d'apparat (1). Platon transforma cette purification toute rituelle en une purification intellectuelle et morale. « La véritable vertu, dit-il dans le *Phédon*, XIII, 69 B, consiste à se purifier de toutes les passions, et la tempérance, la justice, le courage et la sagesse mêmes sont des purifications. Et il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi parmi nous les initiations n'ont pas agi dans une pensée frivole; mais que dès les premiers temps ils ont voulu donner à entendre que celui qui arrivera dans les enfers sans être initié et purifié demeurera plongé dans la fange; mais celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu dans le séjour des dieux. »

Toutes ces notions — étaient-elles un reste de la révélation primitive ou des fragments de la vérité que la raison humaine peut découvrir? — ne datent pas des grands philosophes du IV^e^ siècle avant l'ère chrétienne. Avant Socrate on les rencontre. Ainsi déjà Anaxagore (500-428) et Héraclite (540-480), c'est Clément d'Alexandrie qui nous l'apprend, considéraient la contemplation comme le terme de la vie et comme donnant la vraie liberté et le bonheur (*Stromates*, II, 21).

Les religions à mystères, qui semblent très anciennes et dont Platon, comme plus tard Plotin, considéraient les rites comme symboliques, donnaient les mêmes principes. Il y avait d'abord des cérémonies purificatrices; ensuite l'initié recevait certaines instructions. Enfin pour couronner le tout venait l'ἐποπτεία ou contemplation, qui était le dernier degré de l'initiation et où, comme dans un cinéma grossier, étaient montrées à l'initié « des images mobiles de dieux ou de héros évoluant sur une scène machinée dans un jeu d'ombres et de lumières, destinées sans doute à donner aux initiés la description du séjour des

(1) V. le savant ouvrage de M. Diès : *Le cycle mystique — La Divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, p. 18.

morts (1) » (Diès : *La Transposition platonicienne*, p. 307). On trouve aussi dans les vieilles pratiques de la religion primitive des Grecs la « tendance à une union ou identification avec la divinité pour se protéger contre sa malfaisance ou s'approprier sa force » (Diès : *Le cycle mystique*, p. 33).

Il y avait donc dans la philosophie grecque des théories assez imprécises, des données mal comprises, déformées, mais renfermant des vérités précieuses. Qu'était-ce que cette divinité à laquelle on devait se rendre semblable, à laquelle on désirait s'unir? Était-elle un Dieu personnel comme le Dieu des chrétiens? Il ne semble guère, du moins dans la plupart de ces doctrines; elle paraît plus proche du Dieu des panthéistes. Généralement ce Dieu était indifférent à l'égard des hommes, et les hommes n'avaient pas même la pensée de l'aimer. Le premier précepte du Décalogue semble être resté incompris des écrivains du paganisme.

Les mystiques chrétiens voyaient donc toute autre chose que les philosophes païens dans ces principes qu'ils trouvaient dans leurs écrits ou dans les mystères des sociétés secrètes : ils y voyaient des vérités très profondes et très fécondes.

N'est-il pas vrai que le premier devoir pour celui qui veut s'approcher de Dieu est de se purifier? (2) N'est-il pas vrai que lorsque des grâces éminentes sont accordées à

(1) De là le mot « mystique », signifiant ce qui appartient aux mystères, les choses mystérieuses communiquées aux seuls initiés et inconnues des profanes. Les auteurs chrétiens furent amenés par là à appeler mystique la connaissance supérieure de Dieu, directement communiquée par lui et différente de celle qui s'obtient par l'enseignement humain et par l'étude.

(2) A cela les auteurs chrétiens ajoutaient qu'on doit se purifier par le repentir, par les sacrements, par les exercices de la pénitence, et que plus parfaite est la purification, plus précieux en sont les effets, plus éminentes les grâces qu'elle obtient.

une âme, celle-ci n'a plus besoin comme autrefois de recourir aux raisonnements pour se décider à aimer son Dieu, que ses rapports avec lui se simplifient, et que c'est une joie pour elle de se tenir dans la très simple considération du Dieu dont les perfections la charment, et que cette contemplation amoureuse de Dieu est le sommet de la sagesse et le suprême bonheur d'ici-bas? N'est-il pas très vrai que l'amour ainsi obtenu rend l'âme beaucoup plus semblable à Dieu et étroitement unie à Lui, et que, si cet amour atteint les plus hauts degrés, l'âme est transformée en Dieu?

Ce sont bien ces effets admirables produits dans les âmes généreuses, et dont ils avaient eux-mêmes l'expérience (1), que décrivent les premiers mystiques. Ils empruntent très heureusement aux philosophes grecs des termes qu'ils interprètent avec beaucoup plus de justesse que ceux-ci. Il serait trop long de citer les textes. Qu'on nous permette de renvoyer à nos livres : *La vie d'union à Dieu* et *L'état mystique*. On y verra comment déjà Clément d'Alexandrie, qui est antérieur à Plotin, savait adapter à la vraie doctrine le langage des auteurs païens, et comment les autres Pères de l'Église grecque, et notamment Denys, ont, eux aussi, tiré sagement parti, pour exposer la science mystique, de la langue des philosophes.

Par là s'explique, croyons-nous, l'usage qu'ont fait déjà les premiers mystiques du mot « contemplation » : puisque la contemplation était considérée chez ce peuple grec, si nettement idéaliste, comme le terme à atteindre, comme l'exercice le plus parfait du sage, comme le vrai bonheur qu'il puisse obtenir, les Pères grecs en exposant l'état d'âme du vrai sage, du parfait serviteur de Dieu, ont employé surtout le mot « contemplation »; et ce n'était

(1) Clément d'Alexandrie était un prêtre d'une très grande piété et très haute vertu, comme l'attestent saint Alexandre de Jérusalem, saint Épiphane, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Jean Damascène.

pas à tort, puisque l'amour parfait conduit assez régulièrement à la contemplation du Dieu très aimé.

Cependant, comme nous le disions au début de cet article, ce qu'il y a de plus important dans les grâces mystiques, ce n'est pas la suspension de l'intelligence, mais l'amour que reçoit la volonté (1), et pour donner une idée juste et claire de l'état mystique, il importe avant tout d'expliquer ce qu'est cet amour passif ; c'est ce que nous allons maintenant essayer de faire.

La valeur de l'amour grandit avec la valeur des grâces qui le produisent. Quand un fidèle se dispose à remplir le dimanche son devoir d'assistance à la messe, il s'applique, pour le faire convenablement, à produire des actes de foi, d'adoration et d'amour ; il ne le fait pas sans la grâce qui l'aide à chercher ainsi l'amour. L'amour *cherché* est déjà surnaturel et méritoire, mais il peut être de petite valeur, et il l'est toujours si l'âme n'a pas encore reçu des grâces de prix, mais seulement les grâces les plus communes. Dans la voie purgative ce sont les actes de l'amour cherché qui sont le plus souvent produits, et ils ne parviennent pas à élever l'âme à un haut degré de vertu.

A ces grâces, Dieu ajoute souvent des secours spéciaux, des grâces plus élevées : illuminations données à l'intelligence, inspirations qui touchent la volonté. Ainsi dans une mission, ou à l'occasion d'une bonne lecture, d'une prédication, d'une épreuve douloureuse ou dans une méditation, l'âme fidèle recevra une lumière très vive sur l'importance du salut, sur la laideur du péché, sur la bonté de Dieu, son amour pour les hommes, sur l'avantage des souffrances, etc... ; en même temps elle éprouvera de saints désirs, elle se sentira fortement poussée à s'adonner à la vertu, à faire davantage pour le Dieu qui l'aime. C'est l'amour *excité*. A ces lumières s'en ajoutent d'autres, sur la conduite

(1) Cf. S. Thomas, I', q. 82, a. 3 : « Melior est amor Dei quam cognitio. »

à tenir, sur les vertus à pratiquer, sur les lacunes à combler et les défauts à corriger ; l'âme apprend à mieux se connaître et aussi à mieux connaître et à plus apprécier les moyens de sanctification. Si elle profite bien de ces grâces, si elle recourt fidèlement à la prière, aux sacrements, aux pieux exercices, lectures, méditations, ces grâces spéciales deviendront de plus en plus fréquentes ; l'âme sera beaucoup plus éclairée et son attachement à Dieu beaucoup plus ferme. Alors même qu'elle ne reçoit ni nouvelles lumières ni nouvelles impulsions, lorsqu'elle s'applique à faire des actes surnaturels, comme ses vertus ont grandi, et qu'elle agit avec les lumières qu'elles possède et avec la force de volonté que les impulsions reçues, que les saints désirs, les attraits surnaturels ont rendue plus intense, les actes qu'elle produit avec le secours divin sont précieux et très méritoires (1).

Aussi très grande est la différence entre les chrétiens dont nous parlions tout d'abord, qui, n'ayant reçu que peu de grâces de surcroît, font leur devoir surtout par suite de l'habitude, et sont demeurés dans la voie purgative, et ceux qui ayant reçu en abondance ces secours spéciaux, qui ont grandement éclairé leur foi et avivé leur amour, sont dans la voie illuminative. Les premiers sont faibles dans les tentations graves, les seconds sont fortement attachés à leur devoir et peuvent atteindre un haut degré de vertu. La différence des mérites des uns et des autres dépasse de beaucoup ce qu'on s'imagine communément ; et très vive doit être la surprise de la plupart des âmes chrétiennes, quand, arrivées dans l'éternité, elles voient la distance qui sépare les chrétiens vulgaires des âmes pieuses, de celles-là surtout qui ont vécu longtemps dans la voie illuminative et qui, ayant pratiqué beaucoup de vertus, ont amassé de grandes richesses spirituelles.

(1) Est-il besoin de remarquer que les fautes pleinement délibérées diminuent les lumières et affaiblissent les saints vouloirs ? par là même, surtout si elles sont nombreuses, elles rendent l'âme beaucoup moins méritante.

Cependant ces grâces de surcroît qui excitent l'amour, si utiles soient-elles, ne sont pas parmi les plus précieuses; car ce sont des illuminations passagères, des impulsions momentanées. L'effet, il est vrai, s'en prolonge, car l'âme qui les a reçues réfléchit; elle sait tirer de justes conclusions des lumières qui l'ont frappée; les pieux désirs qu'elle a ressentis, l'élan qui l'a poussée vers le bien, lui rendent plus facile la pratique des vertus. Mais elle a encore généralement besoin de raisonnements plus ou moins rapides, pour s'exciter à faire des actes d'amour; elle n'est pas sortie de la voie des considérations.

A côté des vertus solides que cette âme possède, il reste encore des défauts, des imperfections auxquelles elle ne renonce pas; elle n'est pas tout entière saisie par la grâce parce qu'elle ne se donne pas tout entière à Dieu, faisant encore des concessions à la nature; son humilité est sincère, car elle reconnaît sa misère et elle ne s'admire pas; elle ne néglige pas la mortification, car pour accomplir ses devoirs il lui faut faire de nombreux sacrifices; mais parce qu'elle n'abdique pas tout amour-propre, parce qu'elle n'est pas assez généreuse à faire souffrir la nature, son renoncement reste incomplet. Pour empêcher une âme d'atteindre la perfection, qui est la fusion de sa volonté dans la volonté de Dieu, il suffit, dit saint Jean de la Croix reproduisant la doctrine de tous les saints, de la plus petite imperfection *habituelle* : « le bavardage, une légère attache qu'on ne se décide pas à rompre, qu'il s'agisse d'une personne, d'un vêtement, d'un livre, d'une cellule, d'un plat qu'on préfère, petites familiarités et légers attraits vers ce qui plaît, l'amour des nouvelles et autres satisfactions de même espèce. Chacune de ces satisfactions, *si l'attache en est habituelle*, retardera plus le progrès dans la vertu que si l'on tombait tous les jours dans de nombreuses imperfections, même plus graves, mais sans attache voulue et persistante » (*Montée*, l. I, ch. 11).

Quand une âme fidèle s'est, au contraire, bien résolue à ne rien refuser à la grâce, quand elle s'applique avec cons-

tance à ne rien donner à la nature que ce que Dieu veut qu'elle lui donne, la grâce la pénètre bien plus profondément. Alors les grâces mystiques lui sont données; ce ne sont plus seulement des illuminations momentanées, des inspirations passagères; c'est une action fréquente, parfois quasi ininterrompue, une motion presque continue de l'Esprit-Saint produisant en elle un amour persistant. Ce n'est plus l'amour cherché, ni l'amour excité, c'est l'amour passif.

Quand la grâce mystique est sensible, l'âme a conscience de rester unie à Dieu dans tout le cours de son oraison, et aussi au milieu de ses diverses occupations. En marchant, en travaillant, elle constate qu'elle ne cesse d'aimer son Dieu; et cet amour qui continue, elle ne se le donne pas, elle ne l'acquiert pas, comme jadis, en s'y excitant par des considérations et des raisonnements; elle doit reconnaître qu'il lui est donné et qu'il est maintenu en elle par un autre qu'elle. Cet amour n'est pas toujours sensible, mais quand il ne l'est pas, il produit encore de très grands fruits. Bien plus, quand ces âmes, sous le coup des épreuves mystiques, souffrent de ne pas aimer assez, c'est encore l'amour passif qui produit cette souffrance : parce que cet amour qu'elles reçoivent, et qui alors n'est pas sensible, est très puissant, il produit cet immense besoin d'aimer davantage ou une soif dévorante de Dieu, dont l'absence les torture. Dans ce cas encore, et souvent sans qu'elles le remarquent, cet amour douloureux les tient étroitement unies à leur Dieu. Telle est la voie unitive, telle est la voie mystique : celle où domine l'exercice des dons du Saint-Esprit.

Beaucoup d'âmes dans cet état deviennent contemplatives dans le sens strict du mot : dans leurs oraisons elles resteront facilement le regard fixé sur le Bien-Aimé, l'aimant d'un amour calme et silencieux. Mais d'autres sont toujours plus remuantes et produisent plus d'actes, même quand elles sont sous l'influence de l'amour passif (1). Il

(1) Voir dans *l'Ami du Clergé* (1er juillet 1924) comment cet amour passif produit les diverses variétés de l'état mystique.

est vrai, elles n'ont plus recours aux raisonnements pour s'exciter ; mais elles ne se tiennent pas pour cela dans le silence et le calme, elles expriment leur amour avec une sainte ardeur. Ceci explique comment plusieurs auteurs disent que le don de la contemplation n'est pas donné à bien des âmes parfaites ; et ils ont raison si l'on prend ce mot « contemplation » dans le sens de regard silencieux et d'admiration suspensive : on peut être parfait sans rester ainsi assez longtemps fixé dans une pensée unique.

Mais d'autres auteurs étendent davantage la signification du mot « contemplation » et l'entendent dans ce sens que l'âme reçoit et garde une pensée, plus ou moins distincte, du Dieu qu'elle aime, pensée qui est souvent comme sous-jacente à d'autres pensées plus explicites et plus distinctes. Saint Jean de la Croix donne certainement ce sens au mot « contemplation » : les textes suivants, entre autres, le montrent bien. D'abord il la définit ainsi : « La contemplation est une science d'amour, une connaissance amoureuse de Dieu infuse, qui éclaire l'âme et en même temps la remplit d'amour » (*Nuit*, II, 18 ; *edicion critica*, p. 111). Cette connaissance amoureuse peut produire la suspension des actes et le simple regard, mais elle peut aussi exister sans qu'il y ait suspension d'actes. Parlant de la nuit des sens, qui marque le début des voies mystiques, il dit d'abord : « Par nuit obscure nous entendons la contemplaplation, et elle produit chez les spirituels deux genres de ténèbres ou de purifications, selon qu'elle affecte la partie sensitive ou la partie spirituelle » (*Nuit*, I, 8). Un peu plus loin, il dit que l'âme, pendant qu'elle souffre de la sécheresse, puise force et courage dans l'aliment intérieur qu'elle reçoit de Dieu sans en avoir conscience. Et cet aliment c'est « un commencement de contemplation obscure et sèche, qui demeure cachée et secrète à celui-là même qui en est favorisé » (Ibid., 3). « Cette nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme, qui la purifie de ses ignorances et de ses imperfections habituelles. Les contemplatifs l'appellent contemplation infuse ou théologie mys-

tique. Là Dieu instruit secrètement l'âme, il l'instruit en perfection d'amour, sans qu'elle-même fasse rien, sans qu'elle comprenne en quoi consiste cette contemplation infuse » (*Nuit*, II, 5). « On appelle théologie mystique ou sagesse secrète de Dieu la contemplation par laquelle l'âme est divinement éclairée et qui est cachée même à celui qui la reçoit » (*Montée*, II, 7). De ces textes et de beaucoup d'autres il faut conclure que, pour le grand Docteur de la mystique, la contemplation est une connaissance générale et confuse de Dieu mise par lui-même dans l'âme en même temps qu'un amour général et indistinct, mais très pur. L'âme à qui sont donnés cette connaissance et cet amour peut bien rester suspendue dans l'admiration, mais très souvent elle n'est pas ainsi fixée; parfois elle ne se rend pas très bien compte de ce qu'elle reçoit, et souffre de ne pas aimer, d'autres fois elle entre dans une sainte ivresse et multiplie les élans affectueux.

La définition de la contemplation que nous trouvons dans saint François de Sales (*Amour de Dieu*, VI, 3) nous semble s'accorder très bien avec la notion qu'en donne saint Jean de la Croix : « La contemplation n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines.... Nous considérons au commencement la bonté de Dieu pour exciter notre volonté à l'aimer; mais l'amour étant formé dans nos cœurs, nous considérons cette même bonté pour contenter notre amour, qui ne se peut assouvir de toujours voir ce qu'il aime. » Cette attention amoureuse étant donnée à l'âme peut lui procurer un très suave repos, « repos qui passe quelquefois si avant en sa tranquillité, que toute l'âme et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ni action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle même ne fait aucune autre chose, sinon recevoir l'aise et la satisfaction que la présence du Bien-Aimé lui donne » (VI, 8). Mais il est loin d'en être toujours ainsi, car il arrive aussi que « la volonté, étant

une fois bien amorcée à la présence divine, ne laisse pas d'en savourer les douceurs, quoique l'entendement et la mémoire se soient échappés et débandés après des pensées étrangères et inutiles » (VI, 10). « Quelquefois ni l'âme n'ouït son Bien-Aimé, ni elle ne lui parle, ni elle ne sent aucun signe de sa présence; ains simplement elle sait qu'elle est en présence de son Dieu, auquel il plaît qu'elle soit là « (VI, 12). Dans tous ces cas l'amour passif existe, et l'attention simple et permanente aux choses divines; mais cette attention amoureuse n'absorbe pas toujours toutes les puissances, toute l'activité de l'âme, car dans le premier cas seulement on voit l'intelligence suspendre ses actes, ou du moins les diminuer de façon à s'arrêter dans une considération unique; ainsi la suspension des actes de l'esprit n'est pas le caractère distinctif de l'état mystique.

Il faut donc accepter ce principe que les grâces mystiques sont celles qui donnent de Dieu une connaissance très haute que nous ne saurions nous procurer nous-mêmes et un amour pour lui pur et persistant. Et ces grâces sont d'après les maîtres — sainte Thérèse et saint Jean de la Croix surtout le disent très explicitement — les moyens dont Dieu se sert pour élever l'âme à la perfection. Comme l'ont remarqué déjà, nous le disions plus haut, les mystiques des temps antiques, elles ne sont généralement données qu'aux âmes purifiées, elles rendent semblables à Dieu, elles unissent à lui, et, arrivées à leur plus haut degré, elles transforment l'âme en Dieu. *Ceux qui ont reçu ces grâces, et ceux-là seulement, l'expérience le prouve, ont ce qui, d'après saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 24, a. 9), caractérise les parfaits, le besoin constant de se tenir uni à lui et de jouir de lui.*

Nous ne croyons pas que les principes que nous venons de donner puissent être raisonnablement contestés. On ne peut plus maintenant, après que tant de travaux ont mis en évidence la véritable doctrine des maîtres, présenter les grâces mystiques comme des grâces de luxe, des faveurs

surérogatoires, de simples familiarités du Seigneur, des marques de tendresse données à certains privilégiés et refusées à d'autres tout aussi méritants. Cette conception des grâces mystiques, qui fut admise par tant d'écrivains des derniers siècles, ne s'accorde nullement avec la doctrine des maîtres. Ceux-là seulement peuvent se faire une idée aussi inexacte des grâces mystiques qui ignorent ou qui oublient ce que sont les opérations de la grâce chez les âmes généreuses, ceux qui ne comprennent pas que les grâces supérieures de foi et d'amour que reçoivent certainement toutes les âmes pleinement fidèles, modifient leur manière de prier, de s'unir à Dieu ; que ce sont ces grâces qui produisent les états d'oraison que les grands mystiques ont si bien décrits sous les noms de contemplation, quiétude, etc. Même pendant ces derniers siècles, où la mystique était malheureusement en défaveur, les auteurs les plus recommandables, ceux qui connaissaient par leur expérience personnelle et qui avaient constaté chez les autres ce travail de l'Esprit-Saint, ont dépeint ces mêmes grâces en employant d'autres termes ; ils ont montré, eux aussi, la simplification des rapports avec Dieu, la continuité de l'amour, la passivité de l'âme ainsi éclairée et saisie par l'Esprit divin (1).

Ceux qui ignorent la mystique ou qui la comprennent mal ne tiennent pas assez compte du rôle de la grâce dans l'œuvre de la sanctification. Pendant les siècles où prévalurent les préjugés contre la mystique, la plupart des auteurs omettaient de montrer ce travail de plus en plus parfait de l'Esprit-Saint dans les âmes fidèles. Faites des efforts, disaient-ils, car de même que l'on arrive à bien jouer d'un instrument de musique à force de s'y exercer, ainsi acquerrez-vous la parfaite patience à force de vous redire quels profits vous pouvez retirer de vos épreuves, et la parfaite humilité à force de vous rappeler votre néant.

(1) Voir *Ami du Clergé*, 3 janvier 1924.

Ils supposaient bien que ces réflexions ne se feraient pas sans le concours de la grâce, mais ils oubliaient que les grâces communes sont insuffisantes pour produire de si grands fruits et qu'à de grands effets il faut des causes proportionnées. Le principe auquel ils tenaient par-dessus tout : que l'âme peut aussi bien s'élever à la perfection et à la sainteté par son travail à l'aide des grâces communes que par les dons mystiques, est contredit par l'expérience (1). Autant vaudrait dire qu'on peut aller aussi vite et aussi loin dans une barque conduite à la rame que dans un navire à voiles ou un bateau à vapeur.

Ceux qui comptent ainsi sur leurs efforts, si, malheureusement, ce qui arrive trop souvent, on ne leur fait pas comprendre la nécessité de l'abnégation totale, sont vite déçus, exposés à manquer de persévérance et à tomber dans le relâchement. Ou bien, au contraire, s'ils obtiennent par leurs efforts certains résultats, ils croiront facilement avoir atteint la perfection, alors qu'ils en sont encore bien éloignés. Beaucoup sans doute échappent à ce double danger et deviennent solidement vertueux, mais il est bien regrettable qu'ils n'aient pas visé plus haut, car ils auraient rendu bien plus de gloire à Dieu.

Tout autre est la doctrine des saints ; sainte Thérèse par exemple affirme que les vertus parfaites sont de purs dons de Dieu, et qu'elles viennent à l'âme par les grâces mystiques. C'est bien, en effet, l'amour passif qui les engendre. A cause de cela la Sainte veut que l'on rappelle aux âmes la promesse qu'a faite Notre-Seigneur de ces grâces mystiques, afin de les faire aspirer à la vraie perfection et de les pousser à la générosité et au complet renoncement (2).

De même saint Jean de la Croix a montré, mieux que tout autre, nous semble-t-il, le travail que Dieu opère dans les âmes pour les conduire à la perfection ; il a fait voir que

(1) De là est venue leur théorie étrange et tout à fait contraire à l'enseignement traditionnel, qu'il y a deux voies unitives.

(2) V. *Ami du Clergé*, 8 mars 1923 et 3 janvier 1924.

ce sont bien les grâces mystiques qui rendent l'âme parfaite, grâces de lumières infuses, qui donnent une foi très vive et très éclairée, et grâces d'amour passif qui purifient l'âme, qui l'unissent à Dieu et finalement la transforment pour ainsi dire en lui. C'est certainement parce qu'ils trouvent admirablement juste la description que fait ce grand saint du travail de la grâce dans les âmes généreuses, que de nos jours un grand nombre de directeurs expérimentés apprécient tant son enseignement.

En résumé, cette doctrine que nous venons d'exposer, et qui est bien celle de tous les grands mystiques, montre que plus une âme est fidèle, docile, attentive aux prévenances divines, plus la grâce agit en elle, et, par un retour admirable, plus la grâce agit, plus s'accroît le mérite et plus grands et rapides sont les progrès. A mesure que l'âme se renonce davantage, l'opération divine en elle devient plus intense, et la part de l'activité humaine diminue. Alors la liberté, loin d'être restreinte, se développe, car ce qui gêne la liberté, ce n'est jamais la grâce, c'est la tyrannie des passions, ce sont les penchants violents ou la mollesse de la volonté. L'âme pleinement fidèle est dégagée en grande partie de ces entraves ; elle est très heureuse de se voir portée par des grâces puissantes dans les régions de l'amour. Au ciel seulement elle-même et ceux qui la voient ici-bas pourront connaître — et ils en seront ravis — les trésors de grâces qu'elle aura obtenus et qui deviendront là-haut des trésors de sainteté et de bonheur.

Angers.

A. Saudreau.

Une prière ancienne à sainte Anne

La dévotion envers la *Mater Matris* procède logiquement des hommages rendus à Notre-Dame dans sa Conception. Mais ce qui est une évidence au regard de la raison surnaturelle pleinement éclairée ne s'établit sur le terrain de l'histoire qu'au prix de minutieuses recherches et, d'ailleurs, apparaît là sous une forme qui n'exclut pas les incohérences, les retards, les retours en arrière. Je n'entreprendrai pas aujourd'hui d'esquisser même les principaux développements du culte dont sainte Anne a été l'objet (1). Mon seul dessein est de publier une prière brève, mais d'un style remarquable, qui se trouve être l'un des plus anciens et des plus intéressants témoignages de la piété chrétienne, en Occident, à l'égard de l'aïeule privilégiée.

Au XII^e^ siècle, la fête de la Conception, empruntée aux Grecs par des voies encore mal connues, a déjà partie gagnée, en nos pays, nonobstant les discussions théologiques qu'elle provoque ; au XIII^e^ siècle, on peut affirmer qu'elle est généralement admise, même si les doctes ne

(1) Le R. P. Charland, O. P., a consacré à l'histoire de sainte Anne plusieurs volumes fort érudits, où de nombreux textes et une foule d'indications se trouvent rassemblés, pour la plus grande commodité du lecteur : *Les trois légendes de Madame saincte Anne*, Québec, 1898 ; *Madame saincte Anne et son culte au moyen âge*, Paris 1911 et 1913 ; *Le culte de sainte Anne en Occident, seconde période*, Québec, 1921. Ce n'est pas pourtant, à notre avis, qu'il n'y ait encore divers points de cette histoire à fixer ou à vérifier, notamment à propos de la liturgie, — et même une certaine mise au point à opérer. Cf. *Analecta Bollandiana*, XX, 94 ; XXXIII, 77 ; XLI, 167 ; et *Revue Bénédictine*, XXXIV, 70.

cessent pas de discuter ni d'approfondir la croyance (1). La fête du 26 juillet, au contraire, est encore exceptionnelle en plein XIII^e siècle ; elle ne sera vraiment populaire que vers la fin du moyen âge (2). C'est alors qu'il convient de parler d'un culte solennel rendu à « madame sainte Anne » ; alors que furent composés en majorité tant de rythmes, d'hymnes, de séquences, de pièces diverses, qui constituent l'aspect littéraire du culte (3). Cette littérature, il faut bien l'avouer, est fort banale dans l'ensemble. Quelque sincérité qu'on lui reconnaisse, elle est l'expression d'une époque qui n'a plus rien de neuf à nous apprendre. La prière en prose qu'on va lire a d'autres mérites, celui surtout, sauf erreur de ma part, de remonter à un temps où la dévotion naissante cherche ses thèmes et ses formules. Du reste, on ne saurait sans injustice lui refuser une véritable valeur au seul point de vue de la forme; l'auteur anonyme s'est appliqué à produire un morceau d'un tour distingué, qui n'est pas inférieur aux compositions analogues de saint Anselme.

C'est sous le nom de l'archevêque de Cantorbéry que je l'ai tout d'abord rencontrée dans un manuscrit conservé à Troyes, dont la provenance reste incertaine (4). Elle y fait suite à « l'oraison de sainte Marie-Madeleine » dont une référence d'Anselme lui-même garantit suffisamment l'authenticité. D'ailleurs, tout le contexte de ce recueil du XIV^e siècle se retrouvait dans l'édition de Gerberon, cen-

(1) Je n'ai pas à rappeler ici les études d'Edmund Bishop, du P. Auguste Noyon, de M. le chanoine Vacandard, relatives aux origines de l'Immaculée-Conception.

(2) En m'exprimant ainsi d'une manière très large, je m'appuie principalement sur l'argument tiré des calendriers et des missels.

(3) On se rendra compte de cette floraison poétique en jetant un coup d'œil sur les tables du *Repertorium Hymnologicum* d'Ul. Chevalier, (t. VI, 1919, p. 6 sq.)

(4) Bibliothèque municipale de Troyes, *n° 958*, fol. 82^v-83^r. Il fait partie du fonds Bouhier. On peut donc conjecturer qu'il provient soit de Dijon soit de la région de Besançon ; mais il faut se contenter de cette vague hypothèse.

sée conforme à la meilleure tradition. A Paris ensuite, je remarquai un autre exemplaire, tout semblable au manuscrit de Troyes et du même temps, privé malheureusement de ses dernières pages, en sorte que le texte de la prière *ad sanctam Annam matrem matris Domini*, annoncé dans les *capitula*, fait défaut (1). Cette fois du moins, on avait un point de repère, car le livre porte l'*ex-libris* de Fontaine-Notre-Dame, chartreuse fondée en 1323 proche La Ferté-Milon, au diocèse de Soissons.

On verra tout à l'heure pourquoi cette question de topographie importe à l'examen. Mais, à mesure que la recherche se poursuivait et que les contours du recueil anselmien devenaient plus précis, il fallut bien renoncer à prendre pour norme le type vulgarisé par Gerberon (2).

(1) Bibliothèque Nationale, *lat.* 5584, fol. 109-172. — Gerberon a disposé d'un manuscrit du Président de Thou (*Thuanus* 267) qui, semblable aux deux manuscrits désignés, paraît se distinguer de l'un comme de l'autre. Je n'ai pu identifier cet exemplaire et, en tout cas, Gerberon a négligé la prière à sainte Anne, si elle a retenu son attention.

(2) Puisque c'est dans *La Vie Spirituelle* (mai 1923 : *Supplément*) que j'ai eu l'honneur de publier ma première étude sur le recueil des prières de saint Anselme, il me sera permis d'indiquer qu'aux noms des auteurs dépouillés de leurs titres par les éditeurs on peut ajouter maintenant ceux d'Elmer et de Guillaume d'Auvergne. Elmer recevra une mention explicite tout à l'heure, et il n'est pas trop étonnant de le rencontrer auprès de l'archevêque de Cantorbéry qu'il a dû bien connaître, étant entré à Christ Church vers l'an 1100. Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), est un candidat plus inattendu. Je dois son premier signalement, mais singulièrement brouillé, à Martin Rule qui l'appelle « l'évêque Guillaume du Puy » (*The Life and Times of Saint Anselm*, I, 1883, p. 423). A la fin de l'ouvrage de Guillaume sur la pénitence (*De Penitentia*), on a la surprise de reconnaître une longue déclamation, intitulée : « *Exemplum confessionis secretae ad Deum* », qui correspond à la seconde partie de *Meditatio VII* (§ 3-4) et à la totalité de *Meditatio VIII* (*P. L.*, t. CLVIII, 742-748). Ceci explique parfaitement que la première partie de *Meditatio VII* (§ 1-2) se retrouve à part, dans un autre contexte (Cf. *Revue Bénédictine*, janvier 1924, p. 59). Le *De Penitentia* compte parmi les œuvres authentiques de l'évêque de Paris, d'après le classement de N. Valois; le morceau qui achève ce traité ne saurait en être distingué; et aussi

J'ai déjà exposé à plusieurs reprises comment, de proche en proche, la collection originale s'est trouvée réduite à une vingtaine de prières, seules décidément recevables. Il restait dès lors à expliquer plusieurs prières dont l'inspiration et la facture rappellent les compositions authentiques de saint Anselme. Telles sont en particulier les « Oraisons » à l'adresse de saint André, de saint Laurent, de saint Dunstan (1); telle est aussi notre prière à sainte Anne.

J'incline fort à croire que les trois premières formules ont été rédigées en Angleterre, dans des centres où l'influence de saint Anselme était toujours active; soit, par exemple, à Christ Church ou à Saint-Augustin de Cantorbéry, communautés qui ne pouvaient pas ne point garder vivace le souvenir du docteur vénéré, soit encore à Westminster, à Bury, à Worcester, milieux un peu agités durant la première moitié du XII[e] siècle, et où, notamment, l'on milite avec ardeur pour la cause de la Conception, où domine la curieuse personnalité d'Anselme le Jeune. Ce n'est qu'une hypothèse, à vrai dire. Jusqu'à présent, je n'ai constaté une imitation certaine des « prières contemplatives » de l'archevêque qu'à Christ Church, de la part du prieur Elmer († 1137), et il s'agit seulement des « Méditations » I et XX. En outre, il va de soi que la prière à saint Dunstan a été écrite en Angleterre, et sans doute à Cantorbéry. Si l'on a égard à la tradition manuscrite, considérable en pareille matière, l'affaire est loin d'être simple. Chacune des trois prières que j'ai cru devoir associer a ses appuis propres, lesquels, par malheur, sont très limités (2).

bien le *De Rhetorica divina*, concernant l'art de prier, renferme nombre de prières développées qui sont dans le même goût. Mais on sera déçu, si l'on se reporte seulement aux anciennes éditions des écrits de Guillaume (Nuremberg 1491, Venise 1591); la concordance des textes n'est complète que si l'on contrôle la rédaction imprimée par Raynaud et Gerberon au moyen des manuscrits.

(1) *LXVI*, *LXX*, *LXXIII*, dans la série des *Orationes* établie par Gerberon (*P. L.*, t. CLVIII).

(2) Cf. *Revue Bénédictine*, janvier 1924, p. 69.

Je ne voudrais pas instituer ici une discussion rigoureuse. Mais il m'a semblé opportun de rappeler ce problème, parce que les deux manuscrits français que j'ai cités tout à l'heure à propos de la prière à sainte Anne sont aussi les seuls qui aient retenu ensemble les prières à saint André et à saint Laurent. La question qui se pose est donc celle-ci : la prière à sainte Anne est-elle française ou anglaise ? — J'avoue ne pouvoir, quant à moi, fournir une réponse assurée et j'en ai beaucoup de regret.

Voici pourquoi la réserve est, somme toute, sagesse en cette occasion. Parmi les très nombreux manuscrits qui renferment, plus ou moins interpolé ou complété, le groupe des prières attribuables à saint Anselme, un dernier recueil — et c'est le seul, à ma connaissance — ajoute son témoignage à celui des exemplaires jumeaux du XIV^e^ siècle, relativement à la prière que nous tâchons d'apprécier. Or ce volume qui remonte à la fin du XII^e^ siècle est encore d'origine française (1). Il provient d'un monastère dédié à Notre-Dame, autant que j'aie pu lire (2) ; le reste de l'*ex-libris* est désespérément illisible. Il est donc permis de penser à un monastère cistercien. J'ai songé aussi à l'abbaye du Bec. L'hypothèse encore est plausible ; car Gerberon a rapporté, d'après son *Beccensis*, des titres identiques et il a pu, dans son édition même, employer incomplètement le précieux volume. Quoi qu'il en soit, ce manuscrit donne un texte de la prière à sainte Anne, qui est meilleur, en plusieurs points, que le texte de Troyes. En même temps, certains détails de rédaction montrent que les deux témoins appartiennent à la même lignée et que celui du XII^e^ siècle est déjà imparfait (3). Enfin, dans ce dernier recueil, la prière à sainte Anne est rejetée, comme

(1) Paris, Bibliothèque Nationale, *lat.* 2882.

(2) Fol. 1^r^. Ceci est confirmé par une note marginale qui détermine le sens d'*Oratio LXXV* ; Notre-Dame était la patronne du monastère : *Sancta pia et gloriosa Dei genitrix Maria...*

(3) Voir les notes *7* et *13* de l'édition.

il convenait, hors du groupe anselmien (1), parmi de nombreuses prières additionnelles, sur lesquelles j'aurai peut-être l'occasion de revenir (2).

De ces faits, il est légitime de conclure que notre prière a été composée au XII^e siècle et qu'à la fin de ce siècle elle était déjà un bien en déshérence, tout comme la prière *O intemerata*, bien inférieure sous le rapport du style. Dès lors, on peut aussi douter qu'elle ait fait partie primitivement d'un recueil anselmien, en qualité de pièce de supplément ; et ceci, qu'on le remarque, diminue les chances de l'origine anglaise. Après tout, pour expliquer sa rédaction au début même du XII^e siècle, mettons vers 1120-1130 — ce que j'admettrais volontiers pour mon compte —, il suffit exactement de trouver un milieu où l'on soit attaché à la Conception de Marie. Or, si peu renseignés que nous soyons, nous savons que la fête du 8 décembre est célébrée solennellement en France au XII^e siècle : à Lyon, à Bazas, à Rouen, ailleurs encore (3). En faveur de l'Angleterre, reste le fait singulier qu'Osbert de Clare, prieur de Westminster († v. 1153), un des hommes liges, si l'on peut dire, de la Conception, a composé un office pour la fête de sainte Anne (4). Cet office, rédigé vers 1137, se place au même rang que la prière imprimée ci-dessous. Il est encore inédit. Quand il aura été publié, une comparaison attentive permettra peut-être de trancher le débat.

En attendant, nous avons là, de part et d'autre, les prémices proprement littéraires de la dévotion envers sainte Anne dans la chrétienté d'Occident (5). De part et d'autre,

(1) A noter toutefois que la prière à saint André (*Oratio LXVI*) est incorporée à la collection authentique des vingt-trois pièces, — mais non pas la prière à saint Laurent.

(2) On y remarque en particulier la prière *O intemerata* (fol. 83^r).

(3) Cf. A. Noyon, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Toulouse), 1920, p. 300, 307.

(4) Cf. E. Bishop, *Liturgica Historica*, 1918, p. 248.

(5) J'imprime le texte du manuscrit de la Bibliothèque Nationale (*lat.* 2882, fol. 76^v), sans changer même l'orthographe. Les notes renseigneront sur les différences du manuscrit de Troyes (= T). Dans les deux manuscrits, la rédaction est continue, sans paragraphes.

sans doute, le succès fut médiocre, si l'on s'en tient aux résultats apparents. Mais ce n'est pas une preuve que les deux essais n'aient eu de l'influence sur les esprits et préparé de quelque manière l'expansion du culte aux XIII[e] et XIV[e] siècles. L'historien n'aperçoit le plus souvent que la surface des choses ; le tableau qu'il parvient à tracer par ses méthodes propres offre finalement plus d'ombre que de lumière. Dans le cas de la prière à sainte Anne, les seuls faits qu'il ait à constater indiquent que celle-là ne dut guère se répandre. Peut-être l'a-t-on trouvée trop sobre ; peu de détails précis y rappellent la merveille des récits légendaires. Peut-être aussi la recherche de la forme lui a-t-elle fait tort ; un morceau de cette espèce a peu de chances d'être goûté longtemps ni beaucoup, après avoir obtenu le suffrage des gens raffinés, quand il n'est pas recommandé par un grand nom. Celui-ci, assurément, bénéficia trop tard du patronage de saint Anselme.

*
* *

Oracio ad sanctam Annam matrem matris Domini.

O felix et[1] sanctissima Anna, genitricis Domini mater, que inter omnes mulieres sola inveniri meruisti quam divina eligeret providencia preelecte ac virginis perpetue fieri genitricem : te[2], domina, — tante prerogativam electionis considerans, — eximie gratie apud Deum esse intelligo ; tuam[3] potenciam in celi palatio precipue valere non dubito.

Si enim gloriosissima omnium[4], filia tua MARIA, quia mater est regis, regina merito dicitur, et tu nimirum, quia mater regine agnosceris, simili modo regina esse[5] comprobaris.

Illud quoque, o regina illustris, nichilominus patet non sine meritis gloriosis te summo regi adeo placuisse ut te

matri matrem compararet et templum templo [6] preedificaret, in quo unigenitus filius, coequalis et consubstancialis, ipse [7] habitare, insuper [8] et carnem assumendo fieri homo [9] dignaretur.

O predicanda et summopere glorificanda electio, dum uni ex omnibus [10] tibi angelus de celo mittitur, dum proles tanta promittitur, dum sterilitas fecundatur [11].

O fidelis deuotio, qua fideliter credidisti.

O sarcina delectabilis, quam delectabiliter portasti.

O partus felicissimus, quem feliciter protulisti.

Non sum igitur, o domina regalis, deceptus, magni te faciens [12], ne decipiar [13]. Obsecro, in te confidens, ne cassentur ad te [14] mea precamina. Tuaque supplico, ne michi abnegentur, auxilia.

Impetra, precor, o regina clarissima, servo tuo regine summe filie tue dulcifluam pietatem, que filium suum regem summum et regem solum faciat placabilem, quatinus, universorum reatuum plena [15] remissione percepta. ipsius dei hominisque veri merear inter sanctos perfrui visione : qui Iesus Christus dominus noster cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum amen.

1. Au lieu de *et*, le manuscrit de Troyes (T) répète *o*.
2. *in te* T, et ses mots dépendent dès lors de *considerans*; mais il y a faute évidente, car *intelligo* manque de régime; ce qu'ayant constaté, un reviseur a pris le parti d'amender le texte, en écrivant *te* de nouveau devant *intelligo*. 3. *tuamque* T. 4. Suppléer *mulierum*, selon la pensée exprimée dès la première phrase et qui est, aussi bien, un rappel de l'Annonciation (Luc, 1, 28). Mais l'omission est ici voulue; on retrouve en effet le même procédé de style un peu plus loin (10). 5. *esse* omis par T. 6. *deo* T. 7. Nos deux manuscrits font lire *ipsi*, où je ne puis voir qu'une faute ancienne; l'auteur de cette graphie a compris apparemment : *coequalis et consubstancialis ipsi*, rapportant cet *ipsi*, non sans audace, au sujet non exprimé de la phrase précédente (*sum-*

mus rex); mais, outre que *ipsi* est tout à fait inutile au sens, il est assez clair que « le souverain roi » n'est autre déjà que le Christ lui-même (rapprocher les mots *regem summum et regem solum* du dernier paragraphe). Pour ces raisons, j'écris *ipse*, qui s'entend parfaitement. 8. Mot omis par T. 9. *homo fieri* T. 10. Voir plus haut n. 4. 11. Allusions discrètes, certaines néanmoins, aux récits apocryphes (Protévangile de Jacques, c. IV ; Pseudo-Matthieu, c. III). 12. *te magni* T. 13. Cette fois encore, les deux manuscrits sont d'accord pour nous proposer un développement inintelligible. Il ne s'agit d'ailleurs que de la ponctuation. Le texte traditionnel se présente donc, ainsi partagé : *Ne decipiar obsecro in te confidens. Ne cassentur ad te mea precamina ; tuaque supplico*... On remédie, me semble-t-il, à ce désordre en faisant dépendre *ne decipiar* de *non sum deceptus*, et de même *ne cassentur* de *obsecro*. 14. *a te* T ; *ad* doit s'entendre comme *apud*. 15. *plena* omis par T.

André Wilmart, O. S. B.

Chronique de théologie mystique

Nous examinerons surtout dans cette chronique les vues proposées ces derniers temps, sur le problème mystique actuel du caractère « normal » de la contemplation, par le P. de Guibert S. J., M. Tanquerey, les PP. Louis Pecters S. J., Arintero O. P., Gabriel de Sainte-Madeleine C. D.

Le P. de Guibert dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* de juillet 1924, p. 290-310, a bien voulu examiner longuement la doctrine de notre ouvrage *Perfection chrétienne et contemplation* et celle du livre très lu et très apprécié du P. Joret, O. P., *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*, qui est le recueil refondu et complété des articles ici publiés.

Sans admettre toutes nos conclusions, le P. de Guibert veut bien écrire de la doctrine exposée dans ces deux ouvrages : « Que cette doctrine soit remarquablement charpentée et d'une superbe venue; qu'elle mette en belle lumière les richesses spirituelles de la théologie dominicaine dans la forme définitive que lui ont donnée, aux seizième et dix-septième siècles, les grands interprètes de saint Thomas que furent Cajetan, Bañez et Jean de Saint-Thomas; que la synthèse ainsi présentée groupe, dans une forte et harmonieuse unité, une masse considérable d'enseignements et d'expériences de la tradition spirituelle catholique, qu'elle permette de mettre en pleine valeur beaucoup des plus belles pages de nos grands contemplatifs, — personne ne saurait le contester sérieusement. Que cette même doctrine, prise en bloc et comme un tout organique, soit une interprétation pleinement fidèle de la pensée de saint Thomas, dans toutes ses parties et toutes ses nuances, qu'elle constitue une synthèse complète de la tradition et de toutes les données de l'expérience, sans heurt ni omission, qu'elle reste par conséquent la seule vue compréhensive de toute la vie spirituelle et que toute autre doctrine de la perfection ne soit à accepter que dans la mesure où elle est capable de s'intégrer à cette synthèse générale, — personne non plus ne sau-

rait sérieusement contester aux tenants de cette doctrine le droit de le penser — mais personne ne saurait davantage contester aux théologiens les plus fidèles à la tradition, les plus attachés à la pensée du *doctor communis* saint Thomas, le droit de penser le contraire si, loyalement et sincèrement, ils ne peuvent arriver à se convaincre que *tout* dans cette synthèse soit d'égale valeur et s'impose à eux avec la même autorité » (art. cit., p. 294).

Le Père Joret et moi n'avons certes jamais prétendu que *tout* dans cette synthèse soit d'égale valeur et s'impose avec la même autorité. Il est sûr qu'il y a en elle 1° des doctrines définies par l'Église, 2° d'autres non définies, mais communément admises par les diverses écoles théologiques, 3° ce qui est considéré dans l'école thomiste comme la seule interprétation exacte des principes de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce et les dons du Saint-Esprit. Ce sont là certes des éléments de valeur bien différente; nul n'en doute. Et nous sommes heureux de voir le P. de Guibert reconnaître que notre doctrine sur le caractère *normal* de la contemplation infuse et sur l'appel *éloigné* de toutes les âmes intérieures à cette contemplation découle nécessairement de la conception des dons du Saint-Esprit que se sont faite les grands interprètes de saint Thomas que furent Cajetan, Bañez, Jean de Saint-Thomas et les Carmes de Salamanque (cf. art. cit., p. 293, 297, 299). — Les récents articles du P. Gardeil dans *la Revue Thomiste* le confirment remarquablement. — Il n'y a donc là aucun danger de quiétisme.

Le P. de G. écrit même : « Le meilleur adversaire du quiétisme sur le terrain doctrinal a été le dominicain Massoulié, en plein accord de pensée avec ses frères d'aujourd'hui » (p. 297).

Nous sommes d'autant plus heureux de ces déclarations que le P. de G. reconnaît aussi « que ces grands interprètes de saint Thomas doivent rester à la base de notre exégèse du grand Docteur » (p. 301). Nous demandons seulement qu'on veuille bien appliquer en réalité ce qu'on concède ici, et nous reconnaissons sans peine, de notre côté, que les études historiques sur le vocabulaire de saint Thomas, ses sources, le développement chronologique de sa pensée, viennent heureusement compléter, préciser et parfois corriger l'exégèse dialectique des grands commentateurs. Encore faut-il que dans les travaux d'histoire, où de jeunes prétentieux parlent de très haut de la littérature des manuels, le sens philosophique et théologique

ne descende pas trop au-dessous des bons manuels et que l'étude méticuleuse d'un point de détail ne fasse pas oublier ses relations avec les points fondamentaux.

***

Pour en venir aux critiques que nous adresse le P. de G., je doute fort que les grands interprètes de saint Thomas, dont il vient de parler, restent à la base de l'exégèse qu'il nous donne des textes de la *Somme* relatifs à la grâce actuelle et aux dons du Saint-Esprit. Le P. de G. distingue (p. 299) dans la *tradition thomiste* un triple apport, une triple stratification : 1° les grandes idées de saint Thomas que les derniers Papes ont demandé à toutes les écoles catholiques de prendre pour base de leur enseignement, 2° les opinions de détail, sans importance pour l'ensemble de son système, et plus discutées, qui ont été enseignées par saint Thomas, 3° les doctrines que les frères de saint Thomas considèrent comme l'interprétation seule exacte de sa pensée, mais que cependant il n'a pas explicitement enseignées lui-même. — C'est ce troisième groupe que le P. de G. appelle « spécifiquement thomiste » (p. 295), car c'est lui qui caractérise « l'école thomiste ». Et l'on voit, par ce qu'il nous dit de l'efficacité de la grâce, qu'il veut bien suivre la doctrine de saint Thomas, sans admettre pourtant ce qui est « spécifiquement thomiste ». Pour nous, c'est prendre saint Thomas, moins ce qu'il y a chez lui de plus formel, de plus élevé, de plus génial et de plus rayonnant, ce sur quoi nous avons insisté en traitant de la *mystique et des doctrines fondamentales de saint Thomas* (1). En ce long chapitre nous avons suivi les textes mêmes, non pas d'un Bañez ou d'un Jean de Saint-Thomas, mais du Docteur angélique lui-même là surtout où il interprète les données de l'Écriture et de la Tradition ; il n'est donc pas étonnant qu'il s'y trouve des données admises par tous les théologiens catholiques, synthétisées par les vues les plus originales du *Doctor communis*.

Non seulement le P. de G. n'admet pas les doctrines caractéristiques de l'*école thomiste* sur la grâce, mais il ne les rapporte pas exactement. Voici comment il nous résume (p. 292) : « Lorsque le Saint-Esprit produit immédiatement dans la

(1) *Perfect. chrét. et contemplation*, t. I, p. 47-130.

volonté humaine un mouvement d'amour de Dieu indélibéré, pas n'est besoin, pour avoir un acte libre et méritoire, d'imaginer que l'âme *répond* à ce mouvement produit en elle d'une façon toute passive par un acte d'adhésion... Dès lors, on le voit, c'est cette motion indélibérée elle-même, produite dans l'âme par le Saint-Esprit, et reçue au moyen des dons, qui est acte libre, méritoire, salutaire. »

Nous n'avons jamais dit que *la motion* produite par le Saint-Esprit EST *notre acte libre*, et qu'il est inutile que nous soyons *dociles* à cette motion, en y *consentant librement*. Il eût été bien facile, pour rapporter notre pensée, de citer les textes de saint Thomas que nous résumions ainsi : « Si l'illumination du Saint-Esprit nous dispense de *délibérer* (en raisonnant comme le fait la prudence), l'acte reste pourtant *libre* et *méritoire*, car nous consentons à être mus ainsi, comme le bon élève veut recevoir de son mieux la leçon du maître, comme l'obéissant est parfaitement et librement docile à l'ordre qui lui est donné » (t. I, p. 366). Comme l'explique saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 111, a. 2 : « In illo effectu in quo mens nostra est mota et *non movens*, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. » Sous la grâce opérante, la volonté ne se meut pas en vertu d'un acte antérieur, elle consent pourtant librement à être mue : « per motum liberi arbitrii, dum justificat, Dei justitiae consentimus » (ibid., ad 2). M. Tanquerey dans son *Précis de théol. ascét. et mystique*, t. II, p. 815, l'a fort bien noté.

Dire, pour résumer cette doctrine : « C'est cette motion indélibérée elle-même, produite dans l'âme par le Saint-Esprit et reçue au moyen des dons, qui EST acte libre, méritoire, salutaire », dire cela, c'est confondre, comme le font souvent les molinistes quand ils nous résument, la *motion divine*, qui nous porte à consentir librement, avec notre *consentement* lui-même; alors il va sans dire que la liberté est détruite et que le thomisme ne diffère pas du calvinisme. — Ne fermons pas les yeux sur les plus élémentaires distinctions. Il y a 1° l'action du feu qui chauffe l'eau, 2° l'eau est chauffée, 3° l'eau chaude réchauffe à son tour un autre corps. De même il y a 1° l'action *increée* de Dieu qui meut la volonté humaine, 2° la volonté est *mue* ou *appliquée* à produire son acte, 3° la volonté produit vitalement et librement son acte. Confondre la motion reçue dans la volonté et antérieure à son acte libre avec cet acte,

c'est évidemment détruire la liberté, mais jamais les thomistes n'ont soutenu pareille doctrine (1). C'est ce que nous exposons longuement dans la *Revue Thomiste*, sept. 1924 : *Un nouvel examen de la Prédétermination physique*, étude critique des idées proposées par le P. d'Alès dans l'art. « Providence » du *Dict. Apologétique*.

Le P. de G. nous dit (p. 296, n. 1) : « Aucun jésuite ne nie « la grâce infailliblement efficace de Dieu. » Mais Molina et ses disciples n'ont jamais admis que la grâce est infailliblement efficace *par elle-même intrinsèquement*. C'est là ce que nous voulons dire, bien sûr, et ce que nous avons assez dit sans la moindre équivoque. Nous avons même cité (t. I, p. 89, n. 1) les textes de Molina selon lesquels la grâce est efficace non point parce que Dieu le veut, mais parce que l'homme y consent, de telle sorte que tel pécheur plus aidé de Dieu ne se convertit pas, tandis que tel autre moins aidé se convertit. Doctrine qui cadre assez peu avec ce texte du P. Grou S. J. que nous citions (t. I, p. 128, n. 2) : « Notre salut n'est-il pas incomparablement plus assuré entre les mains de Dieu qu'entre les nôtres? Au fond que pouvons-nous pour nous sauver, que ce que Dieu nous fait pouvoir? »

Il faut avouer qu'il y a une notable différence entre ces deux propositions : 1° la grâce est infailliblement efficace par elle-même, 2° elle ne l'est pas par elle-même, mais seulement par notre consentement prévu par Dieu en telles circonstances où il a décidé de nous placer.

Le P. de G. (p. 296) veut y voir une même vérité sous deux vêtements différents : « Une vérité, comme une personne peut changer de vêtement, sans cesser d'être la même. » Il faut pourtant reconnaître les exigences du principe de contradiction, qui ne permet pas de confondre le oui et le non. Même en réduisant au minimum l'opposition de ces deux doctrines, et nous y consentons bien, elle reste encore bien profonde.

Pour atténuer cette opposition, le P. de G. écrit (p. 296) : « En fait, cette formule (des adversaires) exprime souvent la même réalité que nous enseignons nous-mêmes, avec des moda-

(1) La motion reçue en nous et qui nous applique à agir est le « *complementum virtutis agentis secundi* » dont parle saint Thomas *C. Gentes*, l. III, c. 66.

dités différentes, simples conséquences de l'un des rares points où il y a une divergence véritable. »

Simples conséquences ! ! Mais si cette divergence est véritable, *les modalités*, qui en sont la conséquence, ne diffèrent pas moins *véritablement* et n'expriment donc plus la même réalité. Les uns affirment que la grâce est efficace par elle-même, intrinsèquement, les autres le nient. Et l'on ne vit pas moins des conséquences que des principes ; bien plus, *parvus error in principio magnus est in fine*, une déviation de quelques millimètres dans le tir d'une arme à feu tue l'ami qu'on voulait défendre, et une erreur d'aiguillage entraîne un déraillement effroyable.

Nous ne saurions donc admettre qu'on peut être un *fidèle* disciple de saint Thomas en rejetant les principes « spécifiquement thomistes » qui caractérisent l'école, qui est l'héritière directe de sa pensée : principes de l'efficacité intrinsèque de la grâce et de la spécification des *habitus* et des actes par leur objet formel.

Ce second point, qui est capital, fut nié par les nominalistes, lorsqu'ils ont enseigné que l'objet formel de la foi infuse est accessible à la foi acquise ; Molina et ses disciples les ont suivis ; on peut le rappeler, croyons-nous, sans faire de vagues et incertains procès de tendance. — Molina, du reste, ne fait aucune difficulté pour reconnaître qu'il se sépare de saint Thomas sur ces deux points fondamentaux. Et c'est très clair.

Faut-il éviter de dire qu'une doctrine est diminuée par crainte de troubler les âmes qui en ont vécu ? Ne faut-il pas craindre aussi par ce silence de laisser appauvrir la parole de Dieu ?

* * *

Restent quelques difficultés d'ordre historique.

En montrant « l'accord des Maîtres sur le caractère *normal*, quoique éminent, de la contemplation infuse » (c'est là notre titre, t. II, p. 662), nous ne prétendons pas trouver *en propres termes* chez la majorité d'entre eux le *corollaire* que nous en déduisons sur l'appel général éloigné de toutes les âmes intérieures à la contemplation. Mais ce que nous avons surtout voulu prouver dans ce chapitre, le P. de G. n'est pas très loin de le concéder lorsqu'il écrit : « La contemplation infuse n'est assurément pas une voie de sanctification anormale, ni même

en un sens *extraordinaire* : elle est une voie *parfaitement normale,* mais ce n'est pas la seule voie normale de sanctification... (1) »

Il n'est pas étonnant que, parmi les textes des Pères que nous avons cités, plusieurs parlent de la contemplation en général sans que le contexte montre toujours assez clairement qu'il s'agit de la contemplation infuse; d'autres décrivent cette contemplation infuse et montrent comment on s'y doit préparer par la pureté et le renoncement; d'autres encore invitent à *désirer* le don de contemplation, mais plusieurs affirment nettement qu'il est *généralement accordé aux parfaits* et que toutes les âmes doivent aspirer à la perfection. Voilà ce qu'il faut voir dans cet « Accord des Maîtres » en s'arrêtant surtout aux grands maîtres, et non pas à quelque auteur secondaire cité en passant.

Pour ce qui est de *l'Imitation de Jésus-Christ* nous ne saurions admettre, comme le dit le P. de G., p. 305, que dans le l. III, ch. 31, « on ne trouve pas un mot qui, même de loin, tranche les questions dont il s'agit ». Il est clair pour nous que la *grande grâce,* qui y est dite nécessaire pour arriver à l'état de paix parfaite, est la grâce de la contemplation : « Pour cela il faut une grâce puissante, qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même » : « Ad hoc magna requiritur gratia, quae animam levet et *supra semetipsam rapiat* »; quelques lignes plus haut : « Oportet... seipsum perfecte deserere, ac *in excessu mentis* stare ». C'est ce que dira sainte Thérèse (*Vie,* ch. 31) en parlant du parfait détachement et des degrés supérieurs de l'humilité : « A mon avis, ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont *surnaturels* » au sens particulier où elle emploie ce mot. Nous verrons plus loin que le P. Louis Peeters, S. J., dans son livre récent sur les Exercices de saint Ignace, parle de même.

Au sujet de Rodriguez (dont nous avons personnellement très peu parlé, nous contentant de citer, p. 734, une appréciation du P. Dudon, S. J.), le P. de G. relève, p. 302, une page du P. Schwalm, O. P., que nous avons reproduite (t. II, p. 715) et croit y trouver deux anachronismes, sur l'époque où parut l'ouvrage de Rodriguez et celle de la réaction contre le quié-

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique,* janv. 1924, p. 32.

tisme. — Dans cette page le P. Schwalm résumait, somme toute, les conclusions de *la Vie d'union à Dieu*, ch. 8, 9, 10, de M. Saudreau auquel il renvoyait et qu'il approuvait; or ces deux anachronismes se trouveraient difficilement dans cet ouvrage. Le P. Schwalm, en citant plusieurs auteurs des XVI^e^ et XVII^e^ siècles qui représentent divers courants, ne se plaçait pas précisément au point de vue chronologique, mais au point de vue doctrinal ; il voulait simplement noter deux tendances dont l'une « proteste » contre l'autre. Il aurait pu être plus exact, mais il n'a certes pas voulu dire que sainte Thérèse, morte en 1582, « protesta » contre l'exclusivisme du livre de Rodriguez paru en 1609, ou contre la réaction étroite et timorée qui suivit la condamnation de Molinos en 1687. Il faut reconnaître aussi ce que veut dire le P. Schwalm qu'un Suarez, mort en 1617, et un saint François de Sales, mort en 1622, sont loin de montrer, comme Rodriguez, des préférences exclusives pour la méditation.

Nous savons fort bien que Rodriguez, Scaramelli et après eux les PP. Poulain et de Maumigny, Mgr Farges, parlent en des chapitres différents de la contemplation infuse d'une part, des visions et révélations de l'autre; il suffit pour cela de jeter un coup d'œil sur leur table des matières; mais en disant qu'ils distinguent à peine la contemplation infuse de certains phénomènes extraordinaires qui peuvent l'accompagner, comme le ravissement, nous voulons dire, et nous l'avons assez dit, qu'ils considèrent la contemplation infuse elle-même comme *extraordinaire* ; cela ressort de la définition même que le P. Poulain donne de l'état mystique, dès le début de son Traité, que nous avons lu avec la plus grande attention. Une *division matérielle* de chapitres ne constitue pas une *distinction formelle* comme celle du normal et de l'extraordinaire dans la voie de la sainteté (1).

Nous maintenons aussi, comme nous le disions (t. II, p. 589), qu'après dix-neuf siècles de christianisme, après les œuvres de saint Augustin, de saint Grégoire, de saint Bonaventure, de saint Thomas, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, le problème fondamental de la théologie mystique sur le carac-

(1) De plus, s'il ne faut pas désirer *l'extraordinaire*, et si la contemplation l'est véritablement, il ne faut pas la désirer; le P. Poulain nous paraît inconséquent en admettant la légitimité de ce désir.

tère *normal* ou *extraordinaire* de la contemplation infuse ne reste pas sans solution. Et de cette solution découle le corollaire sur « l'appel général *éloigné* », corollaire qu'il ne faut pas confondre avec le principe, que l'on concède du reste de plus en plus.

Enfin nous ne saurions admettre que la *direction pratique* à donner pour favoriser ou non le désir de la contemplation est indépendante (p. 308) de la doctrine que nous défendons sur le caractère normal de ce don de Dieu. Si c'est une faveur *extraordinaire* et qu'on ne doive pas désirer l'extraordinaire, il ne convient pas d'y aspirer; si, au contraire, c'est un don qui se trouve dans la voie normale de la sainteté et s'il est moralement nécessaire pour y parvenir, il est très légitimement désirable.

***

Précis de théologie ascétique et mystique, t. II. Les trois voies, par Ad. Tanquerey. — Desclée, 1924. 1 vol. in-12 de 624 pp. — 7 fr. 20.

Dans le second volume de ce *Précis* M. Tanquerey donne un exposé généralement clair, méthodique et pratique de la doctrine « communément reçue », réservant pour la fin les questions controversées. Il n'est pourtant pas toujours facile de faire ce départ, c'est ainsi que pour définir ce qu'il faut entendre par les *commençants*, les *progressants* et les *parfaits*, l'auteur, voulant suivre bien des manuels modernes, renonce dès le début, p. 402, note 2, à la terminologie de saint Jean de la Croix sur les trois voies, en déclarant que c'est une terminologie *spéciale*. Nous croyons avoir montré au contraire que la haute idée des voies illuminative et unitive que nous donne saint Jean de la Croix est conforme à la tradition, tandis que beaucoup d'auteurs modernes ne nous en conservent qu'une notion très amoindrie (1).

Saint Jean de la Croix paraît bien être tout à fait dans la tradition des grands maîtres lorsqu'il écrit : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des *commençants*... Les *progressants* ou *avancés* se

(1) Cf. *Perfection chrét. et contemplation*, t. I, p. 187-215.

trouvent dans la voie *illuminative* et c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse* (1). »

Aussi sommes-nous surpris de voir M. Tanquerey ne point parler de la contemplation dans le l. II qu'il consacre à la voie illuminative, et de ne trouver la description de la *nuit passive des sens* que dans ce qu'il appelle la seconde forme de voie unitive caractérisée selon lui par la contemplation infuse.

On pourrait croire, à cause da cette première divergence, que M. Tanquerey s'éloigne notablement de ce qui nous paraît être la doctrine traditionnelle; en réalité, si nous regardons moins les divisions du livre, que ses conclusions, nous voyons que celles-ci se rapprochent beaucoup de celles que nous soutenons.

Dans la voie purgative, s'il montre les effets des passions déréglées, il note aussi très justement, comme saint Thomas, les avantages des passions soumises à la droite raison et à la volonté; il fait voir la nécessité de la purification active des facultés spirituelles, en insistant sur les diverses formes de l'orgueil, sa malice et ses remèdes.

Le livre II sur la voie illuminative, comme nous venons de le dire, ne nous paraît en donner qu'une idée amoindrie, réduite à l'oraison affective; mais il contient une bonne étude sur cette forme d'oraison, suivie d'un résumé exact de la doctrine de saint Thomas sur les vertus morales infuses et sur les vertus théologales, dont l'auteur affirme nettement la surnaturalité essentielle fondée sur celle de leur objet et de leur motif formel (p. 631, 737). Il note aussi avec saint Thomas que « *la perfection* de la charité est *commandée* (à tous) *comme fin*; il faut donc vouloir l'atteindre » (p. 761).

En traitant de la voie unitive, il croit devoir la diviser en *active* et *passive*. « *La voie unitive simple ou active,* qui se caractérise par la *culture des dons du Saint-Esprit,* surtout des dons *actifs,* et par la *simplification de l'oraison* qui devient une sorte de contemplation active ou improprement dite » (p. 810). Nous admettons bien avec l'auteur (p. 809) que la contemplation acquise n'est au fond qu'une oraison affective simplifiée, mais il n'y a là, croyons-nous, qu'une forme très atténuée de la

(1) *Nuit obscure,* c. VIII et XIV.

voie unitive, ce n'est certes pas sa plénitude normale, et M. Tanquerey en convient.

Les pages consacrées aux dons du Saint-Esprit sont un bon exposé de la doctrine de saint Thomas, en particulier pour ce qui est de la *grâce opérante*, sous laquelle nous sommes plus passifs qu'actifs en consentant librement (p. 815).

La contemplation infuse est justement définie (p. 867) « une vue simple, affectueuse et prolongée de Dieu et des choses divines, qui se fait sous l'influence des dons du Saint-Esprit et d'une grâce actuelle spéciale qui s'empare de nous et nous fait agir plus passivement qu'activement ».

Sous l'influx de la grâce opérante, l'âme est passive et non pas oisive, elle agit librement d'une façon supérieure (p. 872).

On note aussi à bon droit que les *espèces infuses* ne sont pas nécessaires à la contemplation infuse, ni la ligature qui ne se produit que graduellement (p. 870, 872).

« L'*élément essentiel* de la contemplation infuse est la *passivité*... qui consiste en ce que l'âme est conduite, actionnée, mue, dirigée par le Saint-Esprit, au lieu de se conduire, de se mouvoir, de se diriger elle-même, sans toutefois perdre sa liberté, ni son activité. »

Les signes principaux de l'appel prochain à la contemplation infuse sont, pour l'auteur, comme pour nous, les trois signes indiqués par Tauler et plus précisément par saint Jean de la Croix dans la *Montée*, l. II, c. XI sq.

« La contemplation infuse étant un excellent moyen de perfection, il est permis de la désirer, mais humblement et conditionnellement, avec un saint abandon à la volonté de Dieu » (p. 887).

Les différentes phases de la contemplation infuse sont généralement bien exposées d'après sainte Thérèse : quiétude aride ou nuit des sens, quiétude suave, union pleine, union extatique, union aride ou nuit de l'esprit, union transformante (p. 888 sq.). — Ces différentes phases sont heureusement distinguées des phénomènes extraordinaires, révélations, lévitation, effluves, stigmatisation, que l'auteur compare avec les phénomènes morbides fort différents qui proviennent de la psycho-névrose, et avec les phénomènes diaboliques (p. 932 sq.).

Tels sont les principaux points de la doctrine que M. Tanquerey considère comme communément reçue; on voit qu'elle

s'accorde le plus souvent avec celle que nous regardons comme traditionnelle.

Le dernier chapitre de l'ouvrage porte sur les « questions controversées » : 1° La contemplation est-elle médiate ou immédiate? 2° l'appel à la contemplation est-il universel? A quel moment commence la contemplation? Si l'auteur avait formulé la seconde question : La contemplation infuse est-elle une grâce *extraordinaire* ou se trouve-t-elle dans la *voie normale* de la sainteté? on en aurait même vu la portée; on aurait vu aussi comment la direction à donner aux âmes dépend de ce grand problème, qui ne saurait être renvoyé à la fin d'un traité mystique comme une question insoluble ou non résolue.

M. Tanquerey admet comme nous que la contemplation infuse diffère de la vision béatifique en ce qu'elle n'est pas une intuition immédiate de Dieu, car elle comporte des *idées créées*, celles qui expriment les mystères de foi. Elle est cependant une connaissance *quasi expérimentale* de Dieu qui, par les « impressions de grâce » produites en nous, se fait sentir comme l'âme de notre âme.

Au sujet de la seconde question : « Toutes les âmes en état de grâce sont-elles appelées d'une *façon générale, éloignée* et suffisante à la contemplation? » les deux solutions contraires sont exposées avec impartialité; on remarquera que la solution négative se borne à peu près à dire que l'autre n'est pas suffisamment démontrée. M. Tanquerey propose ensuite un essai de rapprochement (p. 977), qui comprend deux affirmations : « *a*) *La contemplation infuse* est *en soi* un *prolongement normal* de la vie chrétienne, *b*) cependant, *en fait,* toutes les âmes en état de grâce ne semblent pas appelées à cette contemplation, y compris l'union transformante. »

On le voit par la première proposition, M. Tanquerey pense au fond comme nous, bien qu'il semble répondre autrement, du fait qu'il a formulé la question de façon à donner de l'importance à sa seconde affirmation, celle qui concerne le fait, non le droit.

La première de ces deux affirmations est notre conclusion principale, que nous sommes heureux de trouver dans un manuel proposé aux jeunes clercs; un réel progrès a été fait depuis trente ans sur ce point. M. Tanquerey cite (p. 978) cette

proposition du Congrès thérésien de Madrid : « *La contemplation* (infuse) *est le chemin ordinaire de la sainteté* et de la vertu habituellement héroïque. » Il ajoute : « Cette doctrine semble bien être la doctrine traditionnelle telle qu'on la trouve dans les auteurs mystiques, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à saint François de Sales » (p. 979). « Ils traitent de la contemplation comme du couronnement normal de la vie spirituelle » (p. 980).

C'est la thèse fondamentale que nous avons toujours soutenue ici ; l'« appel général » n'en est qu'un corollaire. Et si M. Tanquerey ne voit pas que ce corollaire suit nécessairement, c'est qu'il ne note pas assez la très grande différence qu'il y a entre l'appel *général* et *éloigné* et l'appel *individuel* et *prochain*. Comme nous l'avons expliqué ailleurs (1), « si *la grâce habituelle* des vertus et des dons, que possèdent *tous* les justes, n'a la plénitude de son *développement normal* que dans la vie mystique proprement dite, *tous* les justes sont appelés à celle-ci *d'une façon éloignée*. Et c'est ce que nous voulons dire avec les auteurs qui admettent l'appel général à la vie mystique ». Très certainement tous les justes, sans être tous prédestinés, sont appelés d'une façon éloignée *à la vision béatifique* ; ils sont appelés de même à ce qui en est *le prélude normal*. Mais pour y arriver de fait, il faut de multiples conditions auxquelles il est trop facile de manquer. C'est pourquoi nous disons : « Prélude normal de la vision du ciel, la contemplation infuse, comme le ciel, est par la docilité du Saint-Esprit, la prière et la croix, accessible à tous. » Il y faut d'ordinaire la docilité habituelle au Saint-Esprit dans le cours de la vie, il y faut la prière persévérante malgré l'aridité, il y faut une grande force et patience dans les épreuves purificatrices.

Normalement les âmes généreuses qui réalisent ces conditions reçoivent la contemplation infuse, à moins d'exceptions par suite de plusieurs obstacles réunis : milieu défavorable, manque de direction, tempérament ingrat, surmenage, etc.

Il paraît bien difficile de nier l'appel général éloigné des âmes intérieures à la contemplation, sans nier celui à la perfection de l'humilité et de la charité. M. Tanquerey décrit fort bien (p. 714) les degrés supérieurs de l'humilité selon saint

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 421.

Benoît, saint Ignace et M. Olier : ils consistent à *aimer d'être connu pour vil*, et *traité pour abject et méprisable*.

Mais, comme le dit sainte Thérèse, on n'arrive pas à cela sans la contemplation infuse de l'infinie grandeur et de notre misère. Elle écrit dans sa *Vie*, ch. xxxi : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal que l'on dit de nous, se réjouir même* plus que si l'on en disait du bien ; on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses du même genre. A mon avis, *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels.* » De même dans le *Chemin*, c. xii : « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant bien des années l'oraison, ou, pour mieux dire, la méditation, on n'avancera jamais beaucoup; la parfaite oraison, au contraire, délivre de ces défauts. »

Une fois admis que toutes les âmes intérieures ferventes sont appelées au moins d'une façon éloignée à la contemplation, ne faut-il pas ajouter que tout chrétien, qui peut s'approcher souvent des sacrements et communier tous les jours, doit devenir une âme intérieure fervente et persévérer dans cette ferveur ?

Tout l'essentiel de la doctrine traditionnelle se trouve, croyons-nous, dans cette proposition du Congrès thérésien de Madrid : « Comme les vertus trouvent leur ultime perfection dans les dons et comme ceux-ci trouvent leur actualisation parfaite dans la contemplation, il en résulte que la contemplation (infuse) est le chemin ordinaire de la sainteté et de la vertu habituellement héroïque. »

*
* *

Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace, par Louis Peeters, S. J. — Museum Lessianum, Charles Beyaert, Bruges, 1924. 1 vol. in-12, 144 pp. 3 fr. 50.

On lira avec grand intérêt et profit ce petit livre qui a pour but de montrer dans l'œuvre du fondateur de la Compagnie de Jésus la doctrine traditionnelle sur la contemplation et l'union divine. Comme le nomme le P. L. Peeters (p. 22), il est

généralement reçu que saint Ignace est un psychologue averti, un profond connaisseur du cœur humain passé maître en l'art de discerner et de façonner caractères et aptitudes. Mais c'est beaucoup si l'auteur des *Exercices* ne passe pas, aux yeux d'un grand nombre, pour un partisan déclaré des voies communes, sinon comme un adversaire de la haute contemplation. « Plusieurs même de ses admirateurs, par prudence ou par modestie, quelquefois par un étrange oubli, ne voient dans les *Exercices* qu'une méthode rationnelle d'une logique rigoureuse, à l'abri de toute illusion. Et l'on sait quelle défiance vis-à-vis des voies extraordinaires cache souvent cet euphémisme. Assurément on ne va pas jusqu'à refuser à saint Ignace la compétence voulue pour guider vers les cimes de la contemplation quelques âmes choisies... Mais ce sont là, dira-t-on, des cas exceptionnels... » (p. 23)

Cette interprétation a prévalu parmi ceux qui depuis trois siècles ont considéré la contemplation mystique comme proprement extraordinaire. Les travaux récents qui montrent en elle l'épanouissement normal de la vie intérieure devaient modifier cette manière de voir. La réaction est venue plus prompte et plus radicale que nous ne pensions.

De fait, le P. Louis Peeters, S. J., nous dit aujourd'hui : « Il faut se rendre à l'évidence. Les *Exercices* expriment l'expérience d'un grand mystique. Lui qui entendait sanctifier toutes les âmes de bonne volonté et conduire à la plus haute perfection les cœurs généreux, comment aurait-il pu opérer dans sa magnifique science une sélection à rebours et en retrancher la part la plus exquise ? » (p. 24)

Il n'est certes pas question, dans l'interprétation du P. Louis Peeters, de présenter la grâce mystique comme toute proche et à la portée des vertus médiocres ; ce serait, dit-il fort justement, oublier ses crucifiantes exigences et faire échouer les fervents désirs (p. XII). Mais l'oraison est au premier plan des préoccupations de saint Ignace ; c'est dans et par les *Exercices* qu'il l'enseigne à ses propres fils, à toutes les âmes, — même contemplatives ; — mais surtout à celles qui aspirent à la vie apostolique (ch. I). L'ascèse qu'ils inculquent permet de vaincre les ennemis qui s'opposent au règne de la charité, à l'obtention d'une oraison parfaite. Elle soumet entièrement l'âme aux inspirations de la grâce (ch. V). La méthode enseignée par saint Ignace élève par degrés vers la parfaite contem-

plation (ch. VI). Sans cela les *Exercices* ne sauraient préparer à la vie apostolique, car l'apôtre se forme dans la contemplation, qui prime l'action, l'anime et l'achève (ch. VII).

Dès le début, le P. L. Peeters insiste beaucoup sur ce point que l'ouvrage de saint Ignace est l'expression de sa propre expérience surnaturelle. Il reconnaît que le Saint a lu et médité la *Vie du Christ* de Ludolphe de Saxe, ainsi que le livre extrêmement répandu de Jacques de Voragine, qu'il a fréquenté assidûment l'*Imitation de Jésus-Christ*, qu'à Montserrat on lui mit entre les mains l'*Ejercitatorio espiritual* de don Garcia de Cisneros ; mais, selon lui, ces influences durent être bien secondaires, car, selon le témoignage de saint Ignace, conservé dans *le Récit du Pèlerin*, à Manrèse « Dieu la traitait de la même manière qu'un maître d'école traite un enfant qu'il instruit... parce qu'il n'avait personne qui l'enseignât ». Achevé en substance à Manrèse, le travail fut perfectionné pendant vingt ans.

Le P. L. Peeters rappelle ce que fut l'expérience toute surnaturelle, mystique, et en même temps parfaitement humaine de saint Ignace, expérience qui ne saurait être restée sans influence sur la composition de l'œuvre (ch. II).

De plus, le livre des *Exercices* contient des allusions évidentes aux grâces mystiques, en particulier dans les Règles du discernement des esprits pour la seconde semaine, au sujet de la consolation donnée par Dieu seul, sans qu'une cause ait précédé, « sans que l'esprit et les sens aient été frappés d'aucun objet », au sujet aussi des « goûts » intérieurs et de la désolation spirituelle (ch. III).

Le P. Peeters va jusqu'à dire que sans l'expérience des voies divines « les *Exercices* restent un livre scellé » (p. 47). On ne peut en juger par des succédanés, des abrégés, des applications partielles. Donnés *en commun*, ils perdent inévitablement quelque chose de leur souplesse et de leur pénétration. « Mais de toutes les causes qui ont contribué à déprécier, surtout aux yeux des personnes spirituelles, la méthode des *Exercices* la plus grave est assurément la tendance amystique — ne faudrait-il par dire anti-mystique ? — de certains interprètes modernes » (p. 49).

Que pense saint Ignace de la vocation universelle à l'état mystique ?

« Impossible d'admettre, répond le P. L. Peeters (p. 108...), qu'il considère les grâces d'oraison comme une exception quasi anormale... Les grâces d'ordre transcendant, l'intervention immédiate de Dieu, ne sont pas mentionnées incidemment comme des exceptions improbables ; elles sont pour ainsi dire attendues... Peu d'hommes, disait saint Ignace, soupçonnent ce que Dieu ferait d'eux s'ils n'y mettaient obstacle... Dans tout le livre des *Exercices*, avec une insistance qui révèle sa profonde conviction, il offre à ses généreux disciples l'espoir illimité des divines communications, la possibilité d'*atteindre Dieu*, de *goûter la suavité de la divinité*, d'entrer en *communication immédiate avec Dieu*, d'aspirer à la *familiarité divine*. « Plus l'âme, dit-il, s'attache à Dieu et se montre généreuse envers lui, plus elle devient apte à recevoir en abondance les grâces et les dons spirituels » (Const., P. III, c. 1, n. 22). L'illlusion, d'après lui, n'est pas dans l'espérance de l'union divine même très élevée, mais dans l'oubli de ses crucifiantes exigences, ou dans l'abus de cette grâce de choix... « C'est pour cela qu'il jugeait de la sainteté, non par les douceurs de l'oraison, mais par les degrés du renoncement ».

« C'est encore trop peu dire. Les grâces d'oraison ne lui paraissent pas seulement souhaitables, mais hypothétiquement nécessaires à l'éminente sainteté, spécialement dans les hommes apostoliques » (p. 111).

Voir à ce sujet la célèbre lettre à saint François de Borgia, où il dit que sans ces dons surnaturels « nos pensées, paroles et œuvres sont toutes mêlées et froides ; nous les désirons afin que nos œuvres soient échauffées, clarifiées, rectifiées, dans l'intérêt du plus grand service de Dieu ». N'est-ce pas équivalemment affirmer la nécessité de ces dons pour la plénitude de l'apostolat ?

Le P. L. Peeters conclut (p. 114), comme nous l'avons toujours fait ici : « Le grand contemplatif, en parlant ainsi, ne fait d'ailleurs que confirmer et répéter l'enseignement moralement unanime des mystiques. Ceux-ci déclarent que, seule, une grâce supérieure, une illumination strictement transcendante, peut faire sonder l'abîme de notre néant et le désordre du péché... Non, mille fois non ; ce n'est pas la grâce *ordinaire* qui inspire d'une manière efficace et constante le désir inassouvi des opprobres et des souffrances... la vue constante de Dieu en toute créature, l'intention toujours pure..., le zèle

universellement dévoué, sans mélange d'amour-propre..., l'oraison continuelle dans une activité incessante : tout cela est un idéal lointain jusqu'à l'intervention miséricordieuse de la grâce mystique. Faut-il rappeler une fois de plus que, de l'avis unanime des maîtres, l'expérience des voies surnaturelles est moralement indispensable pour la direction des âmes? Les non-contemplatifs sont contraints, faute de compétence, de borner leur apostolat » (p. 116). Tout ceci nous paraît l'exacte vérité ; il suffit de considérer les conditions d'un zèle désintéressé, vraiment dégagé de cet amour-propre individuel ou collectif, qui est cause de tant de divisions et qui stérilise tant d'œuvres.

Cette interprétation se confirme par ce qu'ont enseigné les héritiers immédiats de saint Ignace et ceux qui les ont suivis : Achille Gagliardi, Suarez, M. Sandeus, J. Nadal, Balthazar Alvarez, du Pont, L. Lallemant, Rigoleuc, Surin, V. Huby, Alvarez de Paz, Bellarmin, Le Gaudier, Baiole, Cornelius a Lapide, Godinez. Tous souscrivent à cette formule : « La contemplation est l'oraison normale des parfaits » (p. 126). La miséricordieuse bonté n'exclut personne. « Et bien qu'il faille admettre à cette loi des exceptions, soit pour d'inscrutables desseins de la Providence, soit à cause de l'inaptitude accidentelle provoquée par un tempérament inquiet, une vie trop immergée dans les soucis extérieurs, ce sont des exceptions » (p. 130).

Rodriguez lui-même, bien que préoccupé de réagir contre les abus de la mystique, propose la contemplation comme le terme normal de la méditation.

Et cette contemplation, ajoute le P. Peeters, « tous nos auteurs la décrivent comme une *oraison passive, infusée* directement et exclusivement par Dieu » (p. 131).

Telle est manifestement la grande doctrine traditionnelle que tous ces auteurs conservent et expliquent en se référant aux œuvres de Denys, de saint Bernard, de saint Bonaventure, de saint Thomas, de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Nous sommes heureux d'être en parfait accord avec le P. L. Peeters sur cette doctrine fondamentale; il ne cherche pas à éluder la force de très nombreux documents, en déclarant que leur étude critico-historique est encore à faire. Quantité d'entre eux sont décisifs; et, ce livre en est un gage, leur sens et leur portée seront de plus en plus reconnus.

***

En deux longs articles très documentés de la *Ciencia tomista*, mai-juin et juillet-août : *Inanidad de la contemplacion adquirida*, le P. Arintero entreprend de montrer que l'expression « contemplation acquise » chère aux quiétistes, à Molinos en particulier, est étrangère à la terminologie de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et des grands mystiques, qu'elle est le principe de diverses confusions et qu'elle court risque de laisser entendre qu'on peut arrêter de soi-même le mouvement de l'esprit, avant d'avoir reçu la grâce de la contemplation infuse initiale, ce qui serait manifestement contraire aux déclarations très nettes de sainte Thérèse contre les quiétistes ; cf. *Vie*, ch. XIII, p. 172 de la trad. fr. des Carmélites ; *Château*, IV^e^ Demeure, ch. II, p. 117 et 119.

***

Parmi les récentes publications de l'école carmélitaine on a remarqué les très intéressants articles publiés ici même en janvier et mars 1924 (Supplément) par le P. Jérôme de la Mère de Dieu sur *la tradition mystique du Carmel*, articles qui s'appuient sur de nombreux documents à partir du XII^e^ siècle et sont pleinement conformes à nos conclusions.

Signalons aussi une brochure très documentée sur *le Message de la « Petite Thérèse »* due à la plume du P. Gabriel de Sainte-Madeleine, O. C. D. (1). L'auteur y montre que la B^se^ Thérèse de l'Enfant-Jésus, en vraie fille de saint Jean de la Croix, pense comme lui que « l'union transformante est l'épanouissement normal de la vie spirituelle » selon que les dons du Saint-Esprit croissent dans l'âme avec la charité (p. 9). La Bienheureuse déclare en effet : « A l'âge de dix-sept et dix-huit ans je n'avais d'autre nourriture que les œuvres de saint Jean de la Croix. » Or le Saint dit nettement dans *Vive Flamme*, str. 2, v. 5, en parlant de l'union mystique : « S'il y a si peu d'âmes qui parviennent à ce haut état de perfection et d'union avec Dieu, ce

(1) Chez Holvoet, Courtrai, Belgique. 0 fr. 75.

n'est certes pas que Dieu veuille limiter cette grâce à un petit nombre d'âmes supérieures, son désir est plutôt que la haute perfection soit commune à tous ; ce qu'il cherche trop souvent en vain, ce sont les vases capables de contenir une telle perfection. »

La Bienheureuse dit de même : « De toutes parts (votre amour miséricordieux) est méconnu, rejeté..., les cœurs auxquels *vous désirez le prodiguer* se tournent vers les créatures... au lieu de se jeter dans vos bras et d'accepter la délicieuse fournaise de votre amour infini... Il me semble que, si vous *trouviez des âmes* s'offrant comme victimes d'holocauste à votre amour, vous les *consumeriez* rapidement, que vous seriez heureux de ne point comprimer les flammes de tendresse infinie qui sont renfermées en vous » (*Hist. d'une âme*, p. 148).

Le P. Gabriel a admirablement choisi les textes fort nombreux de la Bienheureuse qui montrent à l'évidence l'identité de sa pensée avec celle de saint Jean de la Croix sur le point essentiel que nous venons de dire et sur la nécessité des douloureuses purifications passives des sens et de l'esprit pour arriver à l'union transformante. Il remarque très justement à cette occasion (p. 16), en se séparant du chanoine Hoornaert, que pour saint Jean de la Croix la nuit *active* et la nuit *passive* ne sont pas *formellement* des états *successifs*, mais des aspects différents d'un même état, suivant que l'on considère la conduite que l'âme doit y tenir ou ce qu'elle subit. « Pour le saint Docteur la nuit est à la fois active et passive... et devient de plus en plus passive... Cette purification progressive forme d'ailleurs une chaîne continue et va de pair avec l'illumination progressive. » — « Il est indubitable, est-il dit dans *la Montée*, l. II, c. x, que si l'âme dans chaque demeure (au degré d'amour) lutte vaillamment et triomphe, elle *méritera* (*merecerá*) de passer de degré en degré ou de demeure en demeure pour arriver à la dernière », qui est l'union transformante.

Le P. Gabriel note à ce sujet (p. 18) que le chanoine Hoornaert dans ce dernier texte a traduit *merecerá* par « obtiendra », qui est moins fort ; de même dans le *Cantique spir.*, str. x, où il est dit *congruamente merece*, ce qui désigne le mérite *de congruo* des grâces mystiques, admis par plusieurs thomistes. Le P. Gabriel relève aussi (p. 10) que le chanoine Hoornaert a omis le mot *aussitôt* (luego) dans les deux passages suivants : *Montée*, l. II, ch. 4 : « L'âme se défait-elle de toute

souillure créée... *aussitôt* elle se trouve illuminée et transformée en Dieu » ; *Montée*, l. II, ch. 16 : « Dès qu'elle est séparée de ses misères, *aussitôt* les bienfaits de l'union avec Dieu affluent en ses puissances et ses appétits. »

La Bse Thérèse parvint-elle à l'union transformante ? — Le P. Gabriel répond (p. 25) : « Nous ne croyons pas qu'on puisse raisonnablement en douter. » C'est en effet l'union où l'âme est sous l'influence constante de la motion divine, par la pleine maturité des dons ; et il faut se rappeler que cette union peut être soit habituelle soit actuelle, qu'enfin l'union transformante actuelle est parfois sobre, parfois enivrante. Selon Joseph du Saint-Esprit, l'union fruitive habituelle n'est rien d'autre que la grâce parfaite, entraînant un mode particulier de présence de Dieu dans l'âme, présence qui est la racine de la fruition actuelle. Selon que l'union est enivrante ou sobre, cette présence est clairement révélée à l'âme ou demeure obscure tout en se laissant deviner (p. 27).

L'auteur (p. 24...) montre bien que le haut degré d'*union mystique* où parvint la Bienheureuse est le *terme normal* de la voie qu'elle caractérisait ainsi : « Dans ma petite voie il n'y a que des choses *très ordinaires* ; il faut que tout ce que je fais, les petites âmes puissent le faire » (*Hist. d'une âme*, p. 248). — Évidemment, il s'agit de l'ordinaire *de droit*, et non pas *de fait*.

La Bienheureuse apporte ainsi un précieux complément à la doctrine de son B. Père « en rappelant que la voie de l'union divine est accessible à tous, *même aux petits*, voire surtout aux petits. Comme son B. Père elle a compris que pour arriver à jouir de Dieu, il faut souffrir ; mais elle nous montre de plus *que la souffrance ne doit nous faire peur...*, qu'il faut rester bien petit, vivre d'humilité, de confiance et d'abandon » (p. 30). — « Le Seigneur, dit-elle, donne à chaque instant ce que je puis supporter, pas davantage ; et si, le moment d'après, il augmente ma souffrance, il augmente aussi ma force. » — « C'est, conclut l'auteur, la voie de la petite âme qui s'offre en victime à l'amour miséricordieux, et, abandonnée à Jésus, apprend, en souffrant de minute à minute, à s'oublier. »

On ne saurait trouver un meilleur exemple de la doctrine que nous regardons comme traditionnelle : l'union mystique apparaît admirablement dans la Bienheureuse comme l'épanouissement normal de la vie intérieure fervente.

Nous le verrons dans notre prochaine chronique, la même

doctrine est défendue par le P. Gardeil, O. P., en plusieurs articles de la *Revue thomiste* dont nous parlerons dès qu'ils seront réunis en volume, et par le P. Gerest, O. P., dans ses additions au *Traité de la Vie intérieure* du P. Meynard, dont le premier volume de la nouvelle édition vient de paraître; le second sera publié prochainement; nous ne manquerons pas de signaler ce qui enrichit cette édition d'un ouvrage qui a eu le grand mérite de vulgariser la doctrine spirituelle de saint Thomas d'Aquin.

R. Garrigou-Lagrange.